ÉTUDES TRADITIONNELLES

44e Année — Avril 1939 — N° 232

LES DEUX NUITS

Nous n'entendons nullement parler ici de ce que les mystiques appellent « nuit des sens » et « nuit de l'esprit » ; quoique celles-ci puissent présenter quelques similitudes partielles avec ce dont il s'agit, il s'y trouve bien des éléments difficiles à « situer » exactement, et même souvent des éléments d'un caractère assez « trouble », ce qui tient évidemment aux imperfections et aux limitations inhérentes à toute réalisation simplement mystique, et sur lesquelles nous nous sommes suffisamment expliqué en d'autres occasions pour nous dispenser d'y insister de nouveau. D'autre part, notre intention n'est pas non plus d'envisager les « trois nuits » symboliques qui représentent trois morts et trois naissances, se référant respectivement, en ce qui concerne l'être humain, aux trois ordres corporel, psychique et spirituel (1) ; la raison de ce symbolisme, qui est naturellement applicable aux degrés successifs de l'initiation, est que tout changement d'état se produit à travers une phase d'obscuration et d'« enveloppement », d'où il résulte que la « nuit » peut être considérée suivant une multiplicité de sens hiérarchisés comme les états mêmes de l'être ; mais nous n'en retiendrons présentement que les deux extrêmes. En effet, ce que nous nous proposons est de préciser quelque peu la façon dont le symbolisme des « ténèbres », dans son accep-

1. Cf. A. K. Coomaraswamy, *Notes on the Katha Upanishad*, 1re partie.

tion traditionnelle la plus générale, se présente sous deux sens opposés, l'un supérieur et l'autre inférieur, ainsi que la nature du rapport analogique qui existe entre ces deux sens et qui permet de résoudre leur apparente opposition.

Dans leur sens supérieur, les ténèbres représentent le non-manifesté, ainsi que nous l'avons déjà expliqué au cours de nos précédentes études ; il n'y a là aucune difficulté, et pourtant il semble que ce sens supérieur soit assez généralement ignoré ou méconnu, car il est facile de constater que, lorsqu'il est question des ténèbres, on ne pense communément qu'à leur sens inférieur ; et encore y ajoute-t-on souvent une signification « maléfique » qui ne lui est nullement inhérente essentiellement, et qui ne se justifie que dans le cas de quelques aspects secondaires et beaucoup plus particularisés. En réalité, le sens inférieur représente proprement le « chaos », c'est-à-dire l'état d'indifférenciation ou d'indistinction qui est au point de départ de la manifestation, soit dans sa totalité, soit relativement à chacun de ses états ; et ici nous voyons immédiatement apparaître l'application de l'analogie en sens inverse, car cette indifférenciation, qu'on pourrait appeler « matérielle » en langage occidental, est comme le reflet de l'indifférenciation principielle du non-manifesté, ce qui est au point le plus haut se réfléchissant au point le plus bas, comme les sommets des deux triangles opposés dans le symbole du « sceau de Salomon ». Nous aurons encore à revenir sur cette considération par la suite ; mais ce qu'il importe surtout de bien comprendre avant d'aller plus loin, c'est que cette indistinction quand elle s'applique à la totalité de la manifestation universelle, n'est autre que celle même de *Prakriti*, en tant que celle-ci s'identifie à la *hylè* primordiale ou à la *materia prima* des anciennes doctrines cosmologiques occidentales ; en d'autres termes, c'est l'état de potentialité pure, qui n'est en quelque sorte qu'une image réfléchie, et par là même inversée, de l'état principiel des possibilités non-manifestées ; et cette distinction est particulièrement importante,

car la confusion entre possibilité et potentialité est la source d'innombrables erreurs. D'autre part, lorsqu'il s'agit seulement de l'état originel d'un monde ou d'un état d'existence, l'indistinction potentielle ne peut plus être envisagée qu'en un sens relatif et déjà « spécifié », en vertu d'une certaine similitude existant entre le processus de développement de la manifestation universelle et celui de chacune de ses parties constitutives, similitude qui trouve notamment son expression dans les lois cycliques ; ceci, qui est susceptible de s'appliquer à tous les degrés, et au cas d'un être particulier comme à celui d'un domaine d'existence plus ou moins étendu, correspond à la remarque que nous avons faite plus haut au sujet d'une multiplicité de sens hiérarchisés, car il va de soi que, du fait de leur multiplicité même, ces sens ne peuvent être que relatifs.

De ce qui vient d'être dit, il résulte que le sens inférieur des ténèbres est d'ordre cosmologique, tandis que leur sens supérieur est d'ordre proprement métaphysique ; on peut aussi remarquer dès maintenant que leur relation permet de rendre compte du fait que l'origine et le développement de la manifestation peuvent être envisagés à la fois dans un sens ascendant et dans un sens descendant. S'il en est ainsi, c'est que la manifestation ne procède pas seulement de *Prakriti*, à partir de laquelle son développement tout entier est un passage graduel de la puissance à l'acte, qui peut être décrit comme un processus ascendant ; elle procède en réalité des deux pôles complémentaires de l'Etre, c'est-à-dire de *Purusha* et de *Prakriti*, et, par rapport à *Purusha*, son développement est un éloignement graduel du Principe, donc une véritable descente. Cette considération contient implicitement la solution de beaucoup d'antinomies apparentes, surtout en ce qui concerne les cycles cosmiques, dont la marche est, pourrait-on dire, réglée par une combinaison des tendances qui correspondent à ces deux « mouvements » opposés, ou plutôt complémentaires ; les développements auxquels ceci peut donner lieu sont d'ailleurs évidemment

en dehors de notre sujet ; mais on pourra tout au moins comprendre aisément par là qu'il n'y a aucune contradiction entre l'assimilation du point de départ ou de l'état originel de la manifestation aux ténèbres dans leur sens inférieur, d'un côté, et, de l'autre, l'enseignement traditionnel concernant la spiritualité de l'« état primordial », car les deux choses ne se rapportent pas au même point de vue, mais respectivement aux deux points de vue complémentaires que nous venons de définir.

Nous avons envisagé le sens inférieur des ténèbres comme le reflet de leur sens supérieur, ce qu'il est en effet à un certain point de vue ; mais en même temps, à un autre point de vue, il en est aussi en quelque sorte l'« envers », en prenant ce mot dans l'acception où l'« envers » et l'« endroit » s'opposent comme les deux faces d'une même chose ; et ceci demande encore quelques explications. Le point de vue auquel s'applique la considération du reflet est naturellement celui de la manifestation, et de tout être situé dans le domaine de la manifestation ; mais, à l'égard du Principe, où l'origine et la fin de toutes choses se rejoignent et s'unissent, il ne saurait plus être question de reflet, puisqu'il n'y a réellement là qu'une seule et même chose, le point de départ de la manifestation étant nécessairement, aussi bien que son point d'aboutissement, dans le non-manifesté. Au point de vue du Principe en lui-même, s'il est encore permis d'employer dans ce cas une telle façon de parler, on ne peut même pas distinguer deux aspects de cette chose unique, puisqu'une telle distinction ne se pose et n'est valable que par rapport à la manifestation ; mais, si le Principe est considéré dans sa relation à la manifestation, on pourra distinguer comme deux faces, correspondant à la sortie du non-manifesté et au retour au non-manifesté. Puisque le retour au non-manifesté est le terme final de la manifestation, on peut dire que c'est lorsqu'il est vu de ce côté que le non-manifesté apparaît proprement comme les ténèbres au sens supérieur, tandis que, vu du côté du point de départ de la manifestation, il apparaît au contraire comme les ténèbres au sens inférieur ; et, suivant le sens dans lequel s'accomplit le « mouvement » de celui-ci vers celui-là, on pourrait dire aussi que la face supérieure est tournée vers le Principe, tandis que la face inférieure est tournée vers la manifestation, quoique cette image des deux faces paraisse impliquer une sorte de symétrie qui, entre le Principe et la manifestation, ne saurait exister véritablement, et que d'ailleurs, dans le Principe même, il ne puisse évidemment plus y avoir aucune distinction de supérieur et d'inférieur. Le point de vue du reflet est illusoire par rapport à celui-là, comme le reflet même l'est aussi par rapport à ce qui est reflété ; ce point de vue des deux faces correspond donc à un degré plus profond de réalité, bien que pourtant lui-même soit encore illusoire à un autre niveau, puisqu'il disparaît à son tour quand le Principe est envisagé en lui-même et non plus par rapport à la manifestation.

Le point de vue que nous venons d'exposer en dernier lieu sera peut-être rendu plus clair si l'on considère ce qui y correspond, à l'intérieur même de la manifestation, dans le passage d'un état à un autre : ce passage est en lui-même un point unique, mais il peut naturellement être envisagé de l'un et de l'autre des deux états entre lesquels il est situé et dont il est la limite commune. Ici encore, on retrouve donc la considération des deux faces : ce passage est une mort par rapport à l'un des deux états, tandis qu'il est une naissance par rapport à l'autre ; mais cette mort et cette naissance coïncident en réalité, et leur distinction n'existe qu'à l'égard des deux états dont l'un a sa fin et l'autre son origine en ce même point. L'analogie est évidente avec ce qui, dans les considérations précédentes, concernait, non deux états particuliers de manifestation, mais la manifestation totale elle-même et le Principe, ou plus précisément le passage de l'un à l'autre ; il convient d'ailleurs d'ajouter que, là encore, le sens inverse de l'analogie trouve son application, car, d'un côté, la naissance à la manifestation est

comme une mort au Principe, et de l'autre, inversement, la mort à la manifestation est unc naissance ou plutôt « une re-naissance » au Principe, de sorte que l'origine et la fin se trouvent inversées suivant qu'on les envisage par rapport au Principe ou par rapport à la manifestation ; ceci, bien entendu, toujours dans la relation de l'un à l'autre, car, dans l'immutabilité du Principe même, il n'y a assurément ni naissance ni mort, ni origine ni fin, mais c'est lui-même qui est l'origine première et la fin dernière de toutes choses, sans que d'ailleurs il y ait entre cette origine et cette fin une distinction quelconque dans la réalité absolue.

(*A suivre.*)

RENÉ GUÉNON.

L'ARBRE DE VIE
ET LE BREUVAGE D'IMMORTALITÉ

En parlant précédemment de l'« Arbre du Monde », nous avons mentionné notamment, parmi ses différentes figurations, l'arbre *Haoma* de la tradition avestique ; celui-ci (et plus précisément le *Haoma* blanc, arbre « paradisiaque », puisque l'autre, le *Haoma* jaune, n'en est qu'un « substitut » ultérieur) est particulièrement en relation avec son aspect d'« Arbre de Vie », car la liqueur qui en est extraite, et qui est appelée aussi *haoma*, est la même chose que le *soma* védique, qui, comme on le sait, s'identifie à l'*amrita* ou « breuvage d'immortalité ». Que le *soma* soit d'ailleurs donné comme extrait d'une simple plante plutôt que d'un arbre, il n'y a là aucune objection valable contre ce rapprochement avec le symbolisme de l'« Arbre du Monde » ; en effet, celui-ci est désigné par de multiples noms, et, à côté de ceux qui se rapportent à des arbres proprement dits, on rencontre aussi celui de « plante » (*oshadhi*) et même celui de « roseau » (*vétasa*) (1).

Si l'on se reporte au symbolisme biblique du Paradis terrestre, la seule différence notable qu'on y constate à cet égard, c'est que l'immortalité est donnée, non par une liqueur tirée de l'« Arbre de Vie », mais par son fruit même ; il s'agit donc ici d'une « nourriture d'immortalité », plutôt que d'un breuvage (2) ; mais, dans tous les cas, c'est toujours un produit de l'arbre ou de la plante, et un produit dans lequel se trouve concentrée la sève qui est en quelque sorte

1. Cf. A. K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, p. 12.

2. Chez les Grecs, l'" ambroisie ", en tant qu'elle est distinguée du " nectar ", est aussi une nourriture, bien que son nom soit d'ailleurs étymologiquement identique à celui de *l'amrita*.

l'« essence » même du végétal (1). Il est aussi à remarquer d'autre part, que, de tout le symbolisme végétal du Paradis terrestre, l'« Arbre de Vie » seul subsiste avec ce caractère dans la description de la Jérusalem céleste, alors que tout le reste du symbolisme y est minéral ; et cet arbre porte alors douze fruits qui sont les douze « Soleils », c'est-à-dire l'équivalent des douze *Adityas* de la tradition hindoue, l'arbre lui-même étant leur commune nature, à l'unité de laquelle ils reviennent finalement (2) ; on se souviendra ici de ce que nous avons dit de l'arbre envisagé comme « station du Soleil », et des symboles figurant le Soleil venant se reposer sur l'arbre à la fin d'un cycle. Les *Adityas* sont les fils d'*Aditi*, et l'idée d'« indivisibilité » qu'exprime ce nom implique évidemment « indissolubilité », donc « immortalité » ; *Aditi* n'est d'ailleurs pas sans rapport, à certains égards, avec l'« essence végétative », par là même qu'elle est considérée comme « déesse de la terre » (3), en même temps qu'elle est par ailleurs la « mère des *Dêvas* » ; et l'opposition d'*Aditi* et de *Diti*, dont procède celle des *Dêvas* et des *Asuras*, peut être rattachée sous le même rapport à celle de l'« Arbre de Vie » et de l'« Arbre de Mort » dont nous avons parlé dans notre dernier article. Cette opposition se retrouve d'ailleurs dans le symbolisme même du Soleil, puisque celui-ci s'identifie aussi à la « Mort » (*Mrityu*) quant à l'aspect sous lequel il est tourné vers le « monde d'en bas » (4), et qu'en même temps il est la « porte d'immortalité », de sorte qu'on pourrait dire que son autre face, celle qui est tournée vers le domaine « extra-cosmique », s'identifie à l'immortalité même. Cette dernière remarque nous ramène à ce que nous avons dit précédemment au sujet du Paradis terrestre, qui est encore

1. En sanscrit, le mot *rasa* a à la fois le sens de " sève " et celui d'" essence ".

2. Cf. *Le Roi du Monde*, pp. 48 et 130, on pourra se reporter aussi à ce que nous y avons dit du " breuvage d'immortalité " et de ses différents " substituts " traditionnels (pp. 50, 60 et 61-62).

3. Cf. A. K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, p. 28.

4. On pourrait aussi développer à ce propos des considérations sur le rapport du Soleil et de ses révolutions avec le temps (*Kâla*) qui " dévore " les êtres manifestés.

effectivement une partie du « cosmos », mais dont la position est pourtant virtuellement « supra-cosmique » : ainsi s'explique que, de là, le fruit de l'« Arbre de Vie » puisse être atteint, ce qui revient à dire que l'être qui est parvenu au centre de notre monde (ou de tout autre état d'existence) a déjà conquis l'immortalité par là même ; et ce qui est vrai du Paradis terrestre l'est naturellement aussi de la Jérusalem céleste, puisque l'un et l'autre ne sont en définitive que les deux aspects complémentaires que prend une seule et même réalité suivant qu'elle est envisagée par rapport au commencement ou à la fin d'un cycle cosmique.

Il va de soi que toutes ces considérations doivent être rapprochées du fait que, dans les différentes traditions, des symboles végétaux apparaissent comme « gage de résurrection et d'immortalité » : le « rameau d'or » des Mystères antiques, l'acacia qui le remplace dans l'initiation maçonnique, ainsi que les rameaux ou les palmes dans la tradition chrétienne, et aussi du rôle que jouent d'une façon générale, dans le symbolisme, les arbres qui demeurent toujours verts et ceux qui produisent des gommes ou des résines incorruptibles (1). D'un autre côté, le fait que le végétal est parfois considéré dans la tradition hindoue comme étant de nature « asurique » ne saurait constituer une objection ; en fait, la croissance du végétal est en partie aérienne, mais aussi en partie souterraine, ce qui implique en quelque sorte une double nature, correspondant encore en un certain sens à l'« Arbre de Vie » et à l'« Arbre de Mort ». C'est d'ailleurs la racine, c'est-à-dire la partie souterraine, qui constitue le « support » originel de la végétation aérienne, ce qui correspond à la « priorité » de nature des *Asuras* par rapport aux *Dêvas* ; au surplus, ce n'est assurément pas sans raison que la lutte des *Dêvas* et des *Asuras* est représentée comme se déroulant principalement autour de la possession du « breuvage d'immortalité ».

1. Cf. *L'Esotérisme de Dante* pp. 47-48, et *Le Roi du Monde* p. 45.

De la relation étroite du « breuvage d'immortalité » avec l'« Arbre de Vie », il résulte une conséquence fort importante au point de vue plus spécial des sciences traditionnelles : c'est que l'« élixir de vie » est plus proprement en rapport avec ce qu'on peut appeler l'aspect « végétal » de l'alchimie(1), où il correspond à ce qu'est la « pierre philosophale » pour son aspect « minéral » ; on pourrait dire en somme que l'« élixir » est l'« essence végétale » par excellence, de même que la « pierre » est l'« essence minérale » par excellence. On ne doit d'ailleurs pas objecter à cela l'emploi d'une expression telle que celle de « liqueur d'or », qui, tout comme celle de « rameau d'or » que nous rappelions tout à l'heure, fait en réalité allusion au caractère « solaire » de ce dont il s'agit ; il est évident que ce caractère doit avoir son expression dans l'ordre végétal aussi bien que dans l'ordre minéral ; et nous rappellerons encore à cet égard la représentation du Soleil comme « fruit de l'Arbre de Vie », fruit qui d'ailleurs est aussi désigné précisément comme une « pomme d'or ». Il est bien entendu que, dès lors que nous envisageons ces choses dans leur principe, c'est surtout symboliquement que nous devons entendre ici le végétal et le minéral, c'est-à-dire qu'il s'agit avant tout de leurs « correspondances », ou de ce qu'ils représentent respectivement dans l'ordre cosmique ; mais d'ailleurs cela n'empêche nullement qu'on puisse aussi les prendre au sens littéral quand on en vient à certaines applications plus particulières. Sous ce dernier rapport, on retrouverait encore sans difficulté l'opposition dont nous avons parlé, liée à la double nature du végétal : c'est ainsi que l'alchimie végétale, dans l'application médicale dont elle est susceptible, a pour « envers », si l'on peut s'exprimer ainsi, la « science des poisons » ; du reste, en vertu même de cette opposition, tout ce qui est « remède » sous un certain aspect est en même temps « poison » sous un aspect

1. Cet aspect a été développé surtout dans la tradition taoïste, d'une façon plus explicite que partout ailleurs.

contraire (1). Nous pouvons naturellement songer à développer ici tout ce qu'on peut tirer de cette dernière remarque ; mais elle permettra tout au moins d'entrevoir les applications précises auxquelles peut donner lieu, dans un domaine tel que celui de la médecine traditionnelle, un symbolisme aussi « principiel » en lui-même que celui de l'« Arbre de Vie » et de l'« Arbre de Mort ».

RENÉ GUÉNON.

1. En sanscrit, le mot *visha*, " poison " ou " breuvage de mort ", est considéré comme l'antithèse d'*amrita* ou " breuvage d'immortalité ".